

Agnieszka Smrokowska-Reichman

Ekwiwalentne wartości, totalna komunikacja. Między Baudrillardem a Habermasem

Gdy deformuje się aksjosfera

Bodaj najbardziej znaną tezą Baudrillarda jest ta mówiąca o przekroczeniu końca przez historię. Świat postindustrialny uwiązał w czasie martwym, znajdującym się tyleż poza początkiem, co poza końcem. Paradoksalnie, zgubę przyniosło to, do czego filozofia od zawsze tęskniła, a mianowicie urzeczywistnienie utopii. Utopia zrealizowana – wbrew temu co sądziła szkoła frankfurcka i co głosi wciąż Habermas – nie mogła bowiem uniknąć upadku.

Zrealizowanie utopii kładzie kres nie tylko historii, twierdzi Baudrillard. Podobnie jak historia, swój koniec przekraczając także wartości, a załamanie aksjosfery objawia się, czy też odbija, w rzeczywistości społecznej.

Kontynuując ten wątek, Baudrillard stwierdza, że mieliśmy do czynienia z upadkiem dwóch zrealizowanych utopii. Z jednej strony był to upadek systemu komunistycznego. Baudrillard nie opisuje go jednak w kategoriach wyzwolenia, ale widzi w całym procesie raczej symptom powszechnego rozkładu.

System komunistyczny i mur berliński nie zawaliły się na zewnątrz, na znak otwarcia i wolności, lecz do wewnątrz, na znak rozpadu, gwałtownej dekonstrukcji, ale bez wyzwolicielskich konsekwencji. One zniszczyły się same, robiąc miejsce pustce – jak zapadające się domy.¹

Do takiego samego upadku, tyle że o odwróconym wektorze siły, doszło na Zachodzie, gdzie zrealizowano drugą utopię, utopię powszechnej wolności i demokracji. Tam również, podobnie jak w bloku wschodnim, katastrofa dotknęła aksjosfery, którą wypełniały wprawdzie

¹ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, przeł. R. Lis, Warszawa 2001, s. 18.

zupełnie inne gatunkowo, ale identyczne w swym ontologicznym statusie wartości. W *Rozmowach przed końcem* czytamy: „Upadek zachodniego systemu wartości ściśle odpowiada upadkowi komunistycznego systemu wartości na Wschodzie”. Dalej Baudrillard jeszcze zaostrza ton, stwierdzając:

Wyhodowana na hormonach i mączkach zwierzęcych ospałość Zachodu, jego miękka technologiczna ekstaza, jego interaktywny wirus, który wciskamy krawcom na wschód od nas w zamian za ich dostęp do przestrzeni demokratycznej, są jeszcze gorsze niż odwrotna zaraza totalitaryzmu, bezwzględnej kontroli i biurokratycznej inercji. To jest jak zepsucie w pełni widzialne wobec zepsucia utrzymanego w ukryciu, otoczonego tajemnicą, stłumionego.²

Zachód Baudrillarda to świat pełen samozadowolenia i poczucia własnej wyższości wobec dzikiego Wschodu, ale jednocześnie świat obojętniejący wobec własnych wartości i nie mający „już przed sobą żadnej ideologii, żadnej woli politycznej godnej tej nazwy”.³ Jeżeli system komunistyczny zapadł się w głąb siebie jak zrujnowany i opuszczony bunkier, to nie mniej zmurszała i chwiejna okazuje się konstrukcja systemu zachodnich demokracji. Co więcej, Baudrillard podejrzewa, że upadek komunizmu mógł być wręcz wywołany załamaniem, do jakiego najpierw doszło w świecie Zachodu.

Tak czy inaczej objawy entropii są, według Baudrillarda, coraz wyraźniej widoczne zarówno w sferze ekonomii, jak demokracji. Ostatecznym celem a zarazem efektem entropii będzie zrównoważenie znaczenia wszystkich wartości, co w terminologii Baudrillarda określone zostało jako „powszechna ekwiwalencja wartości”⁴. Proces, nazywany przez Baudrillarda przekraczaniem własnego końca przez wartości, polega w istocie na coraz bardziej zaawansowanej równoważności wartości, co pociąga za sobą coraz dalej idącą ich wymiennosc. Tym samym prawa panujące dotąd w aksjosferze zostają zaburzone. Dotychczas wartości można było sobie przeciwstawiać, ponieważ nie były takie same. Pomiedzy przeciwstawnymi wartościami istniało pewne negatywne napięcie, potrzebne do rozróżniania i dokonywania wyborów. Pozbawienie zawartości aksjosfery tego negatywnego napięcia sprawiło, że wartości, jak pisze Baudrillard, zaczęły przeświecać przez siebie. Zatem „dobro prześwieca przez zło, fałsz przez prawdę, brzydota

² Ibid., s. 19.

³ Ibidem.

⁴ Ibid., s. 20.

przez piękno, męskie przez żeńskie i na odwrót. Każda wartość 'zezuje z za innej'" ⁵. Ten powszechny „zez wartości” oznacza, że nie może być już między nimi kolizji. A to nie powinno nas cieszyć – wręcz przeciwnie. Kolizja wartości, według Baudrillarda, przypomina zderzenie materii i antymaterii, któremu towarzyszy „ostateczne wyzwolenie energii”. Brak kolizji wartości to pozbawienie się „przyływu mocy”, która mogłaby wyrwać nas z marazmu i zubożenia.

Implikacją ekwiwalencji wartości jest nienazywanie po imieniu jednej z podstawowych bipolarnych struktur istniejących w aksjosferze, czyli dobra i zła. Zwłaszcza zła. Jak zauważa Baudrillard, „nie umiemy już wypowiadać zła, umiemy tylko rozwijać dyskurs praw człowieka”, a „przemiana Zła w nieszczęście jest najbardziej rozwiniętą gałęzią przemysłu XX wieku” ⁶. Żyjemy więc w świecie „na wskroś pozytywnym, wyczyszczonym z wszelkiej iluzji, wszelkiej negatywności, wolnym nawet od śmierci” ⁷. Zjawisko to jest niepokojące, a potencjalnie wręcz niebezpieczne. Dlaczego? Wzorując się na Baudrillardzie, który ilustruje swoje tezy literaturą, filmem, sztuką – i my zrobmy tu krótką wycieczkę literacką. Mianowicie przypomnijmy sobie scenę z *Mistrza i Małgorzaty* Bułhakowa, kiedy Woland spotykając się z Mateuszem Lewitą, powiada:

„Bądź tak uprzejmy i spróbuj przemyśleć następujący problem – na co by się zdało twoje dobro, gdyby nie istniało zło i jak też by wyglądała ziemia, gdyby z niej zniknęły cienie? Przecież cienie rzucają przedmioty i ludzie. Oto cień mojej szpady. Ale są również cienie drzew i cienie istot żyjących. A możesz chcesz złupić całą kulę ziemską, usuwając z jej powierzchni wszystkie drzewa i wszystko, co żyje, ponieważ masz taką fantazję, żeby się napawać niezmaconą światłością? Jesteś głupi.” ⁸

Mateusz Lewita odpowiada wprawdzie: „Nie zamierzam dyskutować z tobą, stary sofisto”, ale Mateusz Lewita nie doświadczył na własnej skórze, czym jest świat do tego stopnia opanowany przez polityczną poprawność, że nie wypada w nim mówić o złu. Baudrillard już wie, że „utrata zła jest jeszcze bardziej dotkliwa niż utrata dobra, utrata fałszu bardziej dotkliwa niż utrata prawdy” ⁹. Jak bowiem orientować się

⁵ Ibid., s. 9.

⁶ J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji zła*, przeł. S. Królik, Warszawa 2005, s. 120.

⁷ J. Baudrillard, *Das perfekte Verbrechen*, <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard-das-perfekte-verbrechen.html>, 2004 IV 2004.

⁸ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska i W. Dąbrowski, Warszawa 1994, s. 479.

⁹ Jean Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, op. cit., s. 9.

w świecie, gdzie „fałszywe rozplywa się w zbyt fałszywym, by było fałszywe”, a prawdziwe „zaciera się w prawdziwszym niż prawdziwe, w zbyt prawdziwym, by było prawdziwe”?¹⁰

Przeświecanie wartości przez siebie sprawia, że na naszych oczach zachodzi coś, czego nie przewidział Nietzsche, domagając się przewartościowania wszystkich wartości. Wielka myśl nietzscheańska, zauważyła Baudrillard, urzeczywistniła się dokładnie na odwrót – jako inwolucja wszystkich wartości.

Przeszliśmy nie na drugą, lecz na tę tutaj stronę Dobra i Zła, Prawdy i Fałszu, Piękna i Brzydoty [...] Nie nastąpiło przeobrażenie ani przekroczenie, pojawiły się natomiast rozkład i niejasność [...] Diesseits von Gut und Böse.¹¹

Współczesny świat społeczny znalazł się poza obszarem dotychczasowej aksjofery a jednocześnie sam nie stworzył żadnych nowych wartości. Zamiast przewartościowania nastąpiło prze-od-wartościowanie. Wygląda na to, że na przekór postulatowi Derridy ugrzęźliśmy bez nadziei w połowie procesu dekonstrukcji: destrukcja już się dokonała, ale nikt jakoś nie zabiera się do konstruowania. W takiej sytuacji nie należy się właściwie dziwić temu, że unoszeni jesteśmy „giełdowym falowaniem i dryfowaniem kapitałów, a ekonomia jest naszą jedyną stałą”¹².

Współzawodnictwo wartości

W przeciwieństwie do niewesołych wniosków wysnuwanych przez Baudrillarda, w aksjofery opisywanej przez Habermasa wszystko jest jeszcze w najlepszym porządku. W kwestii wartości Habermas zajmuje stanowisko nieoczekiwane paralelne do Baudrillarda, a mianowicie uważa, że „wartości zawsze współzawodniczą z innymi wartościami”¹³. Pogląd ten zrozumiemy lepiej, gdy uświadomimy sobie, że dla Habermasa podstawową funkcją wartości jest określanie, jakie dobra są warte tego, by jednostki lub zbiorowości dążyły do ich zdobycia, a w związku z tym, jakie dobra są preferowane w stosunku do innych. Na dokona-

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibid., s. 8.

¹² Ibid., s. 10.

¹³ J. Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse theory of Law and Democracy*, Oxford 1998, s. 153.

nie takich a nie innych wyborów i posiadanie określonych preferencji wywiera swój wpływ to, co Habermas nazywa „specyficznymi okolicznościami”¹⁴. Te zewnętrzne czynniki w połączeniu z subiektywnymi, prywatnymi opiniami podmiotów pojedynczych lub zbiorowych sprawiają, że jedne dobra „przegrywają” w konfrontacji z innymi, bardziej pożądanymi, i że w związku z tym wartości nieustannie zaangażowane są w proces konkurowania ze sobą.

Według koncepcji Habermasa istnieje jednak jedna wartość, która nie bierze udziału w nieustannej konkurencji toczącej się pomiędzy „zwykłymi” zawartościami aksjosfery, ponieważ nie jest po prostu „jeszcze jedną wartością pomiędzy innymi”¹⁵. Owa wartość to sprawiedliwość. Zachodzenie procesu współzawodnictwa między pozostałymi wartościami sprawia, że stają się one wartościami względnymi, to znaczy ich słuszność i obowiązywanie zależy od subiektywnej perspektywy jednostki lub zbiorowości, która czując się w danym momencie przyciągana przez konkretne dobra, właśnie im przypisuje wartość. Natomiast sprawiedliwość jest wartością absolutną – słuszną i obowiązującą uniwersalnie – dokładnie tak samo jak wyznaczone przez nią normy moralne. Habermas, mimo podkreślania względności wartości, nie jest bowiem bynajmniej relatywistą. Jego zdaniem w teoriach moralności zastosowanie może znaleźć jedynie podejście deontologiczne, natomiast całkowicie wykluczona jest „teleologiczna interpretacja imperatywów moralnych”. Pojęcie powinności moralnej zdecydowanie nie może mieć nic wspólnego z pragnieniem osiągnięcia i posiadania określonych dóbr. Niczym rasowy antyutylitarysta Habermas pisze:

Powinniśmy przestrzegać nakazów moralnych, ponieważ wiemy, że są one słuszne, a nie ponieważ mamy nadzieję, że czyniąc to, zrealizujemy pewne cele – nawet jeżeli tym celem miałyby być największe szczęście osobiste lub dobro ogółu.¹⁶

Tutaj pojawia się jednak pytanie, które z nakazów i na podstawie czego uzyskują wysoki status słusznych norm moralnych wymagających przestrzegania? Habermas proponuje, by słuszność i obowiązywanie danej normy określać za pomocą tak zwanego testu uniwersalizacji. Jego przeprowadzenie polega po prostu na sprawdzeniu, czy propono-

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

wana norma jest „równie dobra dla wszystkich”¹⁷, czyli, innymi słowy, czy jest to norma sprawiedliwa. Habermas podkreśla, że w wypowiedziach dotyczących norm moralnych predykatem orzekającym o ich obowiązywaniu nie jest już termin „prawdziwe”, jak ma to miejsce w przypadku innych zdań twierdzących, ale termin „sprawiedliwe”. Dlatego sprawiedliwość w aksjosferze według Habermasa to jedyna wartość nie podlegająca współzawodnictwu.

Baudrillard także chciałby, aby składniki aksjosfery mogły się jeszcze ze sobą zderzać, kolidować, konkurować. Byłby to bowiem proces naturalny i korzystny dla świata wartości i dla świata społecznego, odżywianego przez aksjosferę. Baudrillard porównuje wartości do specyficznej formy energii. Prawidłowemu mechanizmowi współzawodniczenia wartości ze sobą towarzyszyłoby wyzwianie się energii, z której świat współczesny miałby czerpać siłę dla dalszego rozwoju. Brak takiej twórczej energii skazuje nas na nędzną wegetację. Na podobnej zasadzie Baudrillard przyrównuje degradację wartości do entropii. Ekwiwalentne, zobojętniałe wartości mieszają się ze sobą w świecie fraktalnym i aleatorycznym, uważa Baudrillard, porównując następnie samonapędzające się przyspieszenie zdegradowanych wartości do cząstkowych ruchów Browna. Jak widać, Baudrillard przeprowadza daleko posuniętą analogię między entropią fizyczną a entropią metafizyczną. Sięganie do pojęć z dziedziny nauk przyrodniczych, fizyki, matematyki jest dla niego sposobem na opowiedzenie procesu rozkładu toczącego społeczeństwo postindustrialne.

Ekwiwalencja wartości powoduje, że współczesny świat jest światem przesytu, opętanym chorobliwą wprost potrzebą gromadzenia. Nie potrafimy już przecież rozróżniać, zatem na wszelki wypadek próbuje-my nie dać się wymknąć niczemu.

I właśnie dlatego – pisze Baudrillard – że nie wiemy już, co jest prawdą lub fałszem, co jest dobre lub złe, co ma wartość lub co jej nie ma, jesteśmy zmuszeni wszystko magazynować, wszystko zapisywać, wszystko zachowywać.¹⁸

Gromadzenie ekwiwalentnych wartości wydaje się jednak zajęciem jałowym, skoro nie potrafimy rozpoznać ich statusu, sensu ani znaczenia.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, op. cit., s. 11.

Jak umierają kultury

Odwartościowanie wartości jest charakterystyczne dla rzeczywistości, w której coraz silniej zaznacza się zjawisko globalności czy też globalizacji (Baudrillard z właściwą sobie niefrasobliwością używa tych pojęć zamiennie).

W tym, co globalne wszystkie różnice zacierają się, tracą intensywność, ustępując pola czystemu i prostemu obiegowi wymiany. Zacierają się wszystkie wolności, aby pozostała tylko jedna – wolność wymiany.¹⁹

W związku z powyższą definicją, globalizacja według Baudrillarda pierwotnie dotyczy takich płaszczyzn, jak technologia, rynek, turystyka, informacja. Oczywiście nie wyczerpują one wszystkich aspektów życia społecznego. Pozostają jeszcze inne ważne sfery: kultura, demokracja, prawa człowieka, czy wreszcie życie osobiste. Te sfery również ze swej natury podlegają pewnemu nieuchronnemu procesowi, który Baudrillard w odróżnieniu od globalizacji nazywa uniwersalizmem.

Uniwersalizm, podobnie jak globalizacja, jest procesem ostatecznie letalnym. Polega bowiem na doprowadzeniu do zniknięcia danej kultury. Unicestwienie przez podleganie uniwersalizmowi może dokonać się na dwa sposoby. Wyobraźmy sobie kulturę na tyle godną naśladowania, że zaczynają się do niej upodabniać inne kultury, stopniowo wszczepiając się w nią, aż do całkowitego w niej rozplynięcia. Kultura wzorcowa traci tym samym punkty odniesienia, wobec których określała dotąd swą odrębność. Tak znikają kultury silne. Natomiast kultury słabsze, przejmują coraz intensywniej wartości i styl kultury służącej im za wzór, aż tracą własną tożsamość, czasami nawet tego nie zauważając. Na ogół jest to jednak zyskowna zamiana, na którą nie należy się zbytnio skarżyć.

Różnica między anihilacją przez globalizm a anihilacją przez uniwersalizm polega na tym, że w przypadku tego ostatniego można przynajmniej zginać pięknie.

Każda kultura godna swego miana zatracą się w uniwersalizmie. Każda kultura, która się uniwersalizuje, traci swą indywidualność i umiera. Dotyczy to zarówno kultur, które zniszczyliśmy, asymilując je na siłę, jak i kultury naszej z jej pretensjami do uniwersalizmu. Różnica polega na tym, że inni umierają z powodu swej wyjątkowości, a to jest piękna śmierć, podczas gdy my umiera-

¹⁹ Ibid., s. 20.

my w wyniku utraty wszelkiej wyjątkowości i wyniszczenia wartości, co stanowi śmierć zia.²⁰

Wbrew prawom działającym dotąd w dziejach, nasza kultura umiera nie wskutek podlegania uniwersalizmowi, ale globalizmowi. Globalizm nie daje żadnych alternatyw, nie pozostawia żadnego wyboru. Nie ma w nim mowy o asymilacji czy upodabnianiu się do lepszego wzoru. W globalizmie zwyczają bowiem nie myśl *uniwersalna*, ale myśl *jednolita*, co jest zupełnie czymś innym. Jednolitość myśli pojawia się w wyniku pomieszania wszystkich znaków i wartości, pomieszania nazywanego przez Baudrillarda „pornografią z kulturowego punktu widzenia”. W społeczeństwie ponowoczesnym wpływ globalizmu sięga tak daleko, że zaczyna podporządkowywać sobie proces uniwersalizmu. Wartości, takie jak demokracja czy prawa człowieka, zaczynają wchodzić w globalny obieg, to znaczy krążyć „jak każdy inny globalny produkt, jak ropa naftowa lub kapitał”²¹.

Uniwersalizacja i kolonizowanie

Ta diagnoza Baudrillarda w wielu punktach przypomina opis kolonizacji świata życia przez system u Habermasa. Świat życia nie jest przestrzenią doskonałą, podobnie jak nie jest nią uniwersalizująca się przestrzeń szeroko pojętej kultury. W świecie życia, stanowiącym jednak horyzont dla dyskursu, dyskurs ten napotyka na tak liczne przeszkody, że musi być chroniony zasadami narzuconymi arbitralnie przez abstrakt idealnej sytuacji rozmowy. Z kolei kultura, podlegając nieuchronnemu prawu uniwersalizacji, traci swą odrębność, przy czym na domiar złego może stać się to w sposób nie przynoszący owej kulturze chwały.

Jednak mimo wszystkich deficytów i słabości, zarówno dyskursywny świat życia Habermasa, jak i uniwersalizująca się kultura Baudrillarda są ze swej natury wolne od totalizacji. Między koncepcją Habermasa a koncepcją Baudrillarda znajdziemy wiele uderzających podobieństw. W obu koncepcjach podkreśla się rolę racjonalnego, opartego na argumentach sporu, jako czynnika kultury współczesnej. W procesie uniwersalizacji do rangi wartości, którą kierują się wszystkie inne kultury, zostaje podniesiona wartość, za którą opowiedziano się w dro-

²⁰ Ibid., s. 21.

²¹ Ibid., s. 22.

dze wolnego wyboru, jako za najbardziej atrakcyjną lub godną naśladowania. Ani w świecie życia, ani w uniwersalizującej się kulturze nie działają mechanizmy zniewolenia. Zachodzące w obu obszarach procesy odbywają się w sposób naturalny, rzecz można organiczny, a nie mechaniczny. Wyraźniej widać to oczywiście u Habermasa. Ale także z nieco chaotycznych i nieusystematyzowanych opisów Baudrillarda można stworzyć sobie obraz naturalnego, kołowego procesu: po utraceniu odrębności przez kulturę, w wyniku uniwersalizacji stopniowo ze wspólnego tła zaczęły wyłaniać się znowu odrębne elementy, by przekształcając się kiedyś w odrębne kultury znowu stopić się w tyglu uniwersalizacji, i tak dalej.

Wkroczenie systemu do świata życia u Habermasa, a globalizacji do uniwersalizującej się kultury u Baudrillarda zaburza panującą w tych sferach naturalną harmonię. W świecie życia traci na znaczeniu działanie komunikacyjne, coraz bardziej tłumione przez agresywną ekspansję działania instrumentalnego. W kulturze tracą swą władzę i prawomocność wartości uniwersalne, ponieważ „zwycięska globalizacja znosi wszystkie różnice i wszystkie wartości, ustanawiając doskonale obojętną (a)kulturę”²².

Oczywiście między twórcą teorii działania komunikacyjnego a twórcą teorii symulacji nie da się przeprowadzić dokładnej analogii. Mimo podobnych intuicji, zbyt wiele różni od siebie filozofa z Frankfurtu i filozofa z Paryża. Baudrillardowi nie darmo przypisuje się posiadanie konsekwentnej wyobraźni końca. Opisując niewesołą kondycję społeczeństwa postindustrialnego, posuwa się bowiem o wiele dalej niż Habermas. Dla Habermasa najgorszą perspektywą, jaka otwiera się przed społeczeństwem, jest skolonizowanie świata życia przez imperatywy systemowe. Proces ten jest czymś więcej, niż tylko realnym zagrożeniem – on, niestety, już trwa. W jego toku zaburzona zostaje reprodukcja symboliczna świata życia, co z kolei pociąga za sobą patologizację trzech strukturalnych komponentów świata życia: kultury, społeczeństwa i osoby²³.

Losy symbolicznej reprodukcji świata życia, jak pisze Habermas, ważą się w obszarze przynależnym działaniu komunikacyjnemu.²⁴

²² Ibid., s. 24.

²³ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.

²⁴ Por. Ibid., s. 253.

Troska o to, by w procesie ewolucji społecznej, która według Habermasa jest procesem podwójnego różnicowania się (zarówno świata życia, jak i systemu) wzrost złożoności systemu nie wyprzedzał rozwoju integracji *Lebenswelt* – wydaje się być głównym przesłaniem *Teorii działania komunikacyjnego*. Promowanie racjonalności komunikacyjnej i będącego jej ucieleśnieniem działania komunikacyjnego, tak aby działanie celowo-racjonalne miało jak najmniej możliwości wykraczania poza przysługujące mu, a należące do systemu obszary gospodarki (czyli ekonomii) i polityki – oto postulowany przez Habermasa sposób na zahamowanie kolonizacji *Lebenswelt*. Od nas, mieszkańców a zarazem twórców *Lebenswelt* zależy, czy złowrogi proces zawłaszczania horyzontu dyskursu, którego dokonują wygenerowane przez system narzędzia manipulacji – pieniądze i władza – zostanie powstrzymany. Habermas powtarza, że jest to możliwe, jakby nie dostrzegając agresywności charakteryzującej ekspansywny rozum instrumentalny. Krytycy teorii działania komunikacyjnego powtarzają, że Habermas nie uzasadnia w sposób przekonujący, jak budowanie tak zwanego społeczeństwa obywatelskiego miałoby zagwarantować światu życia bezpieczeństwo. Recepty Habermasa, zdaniem wielu, nie są wystarczające. Analizując to, co ma do powiedzenia Baudrillard, można pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że recepty Habermasa są nie tylko nie wystarczające, ale wręcz błędne.

W mocy totalnego dyskursu

Wspomniana już konsekwentna wyobraźnia końca – którą obdarowany, czy też obciążony jest Baudrillard – każe mu formułować diagnozy o wiele bardziej radykalne niż te zawarte w *Teorii działania komunikacyjnego*. Podczas gdy Habermas sądzi, że nie doszło jeszcze do całkowitego skolonizowania świata życia przez system – i ma nadzieję, że nigdy to nie nastąpi, o ile, jak radzi, skupimy się wokół zasobów kulturowych, cokolwiek by to miało oznaczać – otóż podczas gdy Habermas żywi taką właśnie nadzieję, Baudrillard jest przekonany, „że gra skończyła się już dla wartości uniwersalnych. Stajemy w obliczu nowego światowego porządku bez alternatywy”²⁵.

Według Baudrillarda, globalizacja już zwyciężyła, a więc – sięgając do Habermasowskiego słownika – skolonizowała kulturę rozumianą

²⁵ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, op. cit. s. 24 n.

jako świat życia. W dodatku Baudrillard nie wyklucza możliwości, że triumf globalizacji nie musi być jeszcze tym najgorszym, co nas spotkało. Za plecami wroga zwycięskiego, ale dobrze już znanego, być może czai się nowy, tajemniczy i bardziej niebezpieczny przeciwnik. Nie wiadomo, o jakie nowe mechanizmy chodzi Baudrillardowi, gdy pisze:

W pustce po uniwersalizmie stawki poszły w górę, a wygrana globalizacji nie została z góry przesądzona. Widzimy, jak w obliczu jej rozpuszczającej i homogenizującej potęgi podnoszą się wszędzie heterogeniczne siły, nie tylko różne, ale wrogie i nieredukowalne.²⁶

Czekając na ewentualne nadejście „wrogich, nieredukowalnych, heterogenicznych” i – co tu dużo mówić – enigmatycznych sił, żyjemy tymczasem w nowym porządku globalnym, którego cechą charakterystyczną jest niezrealizowanie zasad demokracji, i to zarówno w wymiarze politycznym, jak ekonomicznym. To, co prezentują tak zwane kraje rozwinięte jest, zdaniem Baudrillarda, zaledwie karykaturą demokracji. Idee i wartości uniwersalne poddały się władzy systemu, nazywanego przez Baudrillarda systemem globalnym. Baudrillard analizując ów system, odkrył pewną jego cechę, która umknęła Habermasowi. Otóż autor teorii symulacji twierdzi, że system nauczył się używać do swych celów pewnego świadomie wybranego, oficjalnego dyskursu. A jest to dyskurs o charakterze uniwersalistycznym i pluralistycznym.²⁷ W języku Habermasa tak określony dyskurs odpowiadałby ściśle działaniu komunikacyjnemu. Zatem chytrłość systemu nie polegałaby jedynie na wchodzeniu działania celowo-racjonalnego na teren przynależny działaniu komunikacyjnemu. Wiemy, że operując na nie-swoim obszarze, działanie celowo-racjonalne stosuje pewną mimikrę, upodabniając się powierzchownie do komunikacji i ukrywając mechanizmy manipulacji przed społeczeństwem. Lecz oto Baudrillard przedstawia wizję gorszą, według której system jest na tyle silny, że swobodnie wykorzystuje samo działanie komunikacyjne dla swych celów, potrafiąc posługiwać się pluralistycznym dyskursem równie sprawnie, a może nawet sprawniej niż mieszkańcy świata życia. System posługuje się procesami zachodzącymi w świecie życia i w płaszczyźnie kultury, a nie jedynie stara się je zastąpić własnymi strategiami działania. Baudrillard pisze:

²⁶ Ibid., s. 25.

²⁷ Ibid., s. 29.

Skądinąd globalny system znakomicie podtrzymuje uniwersalistyczny i pluralistyczny dyskurs, który jest jego dyskursem oficjalnym i spoza niego działa.²⁸

A zatem – działanie komunikacyjne jako zasłona dymna dla systemu? Przyjęcie takiej hipotezy stawiałoby pod znakiem zapytania sensowność wielu aspektów komunikacyjnego światopoglądu Habermasa. Z pewnością hipoteza ta mogłaby też posłużyć jako przekonująca próba wyjaśnienia zastanawiającej niekonsekwencji, jaką odkryć można w teorii działania komunikacyjnego. Habermas, jak wiadomo, dokonał decentralizacji rozumu, postulując opowiedzenie się za racjonalnością komunikacyjną, w miejsce racjonalności ześrodkowanej w podmiocie. W opozycji do rozumu instrumentalnego ustawił nie tylko racjonalność komunikacyjną, ale i mającą stanowić jej obronę racjonalność emancypacyjną. Jednak mimo tych wszystkich zabiegów, w konfrontacji z działaniem komunikacyjnym zwycięża zawsze działanie instrumentalne. Mechanizmy systemowe nieodmiennie okazują się silniejsze niż procesy zachodzące w świecie życia.

Jeśli przyznamy słuszność diagnozie Baudrillarda, to nieuchronnie pojawi się pytanie, dlaczego tak łatwo przychodzi systemowi wykorzystać dla swych potrzeb działanie komunikacyjne. Można odpowiedzieć na to pytanie w dwojaki sposób. Pierwsza odpowiedź brzmi: dzieje się tak, ponieważ system jest silniejszy niż świat życia. To rozwiązanie nie jest jednak zbyt interesujące i nie bardzo nadaje do tego, by rozwijać na jego gruncie dalsze twórcze analizy, ponieważ ma raczej charakter aksjomatu. Poza tym wydaje się z lekka trącać heglizmem. Odpowiedź druga wygląda bardziej obiecująco i stanowi doskonały punkt wyjścia do ciekawych spekulacji i formułowania kolejnych płodnych teorii. A brzmi następująco: działanie komunikacyjne Habermasa pozwala łatwo zaadaptować się do potrzeb systemu, ponieważ w swej teorii Habermas proponuje komunikację totalną – totalną, czyli ze swej natury pokrewną naturze systemu.

Propagowana przez Habermasa koncepcja ekspansji komunikacyjnej spotyka się nie tylko ze słowami uznania. Do jej krytyków należy m. in. Gerhard Preyer, autor pracy pod znamienym tytułem „Kritik der totalen Kommunikation”. Zobaczmy, czym według Preyera jest „komunikacja totalna”?

²⁸ Ibidem.

Pod pojęciem totalnej komunikacji – pisze Preyer – rozumiem zmienione wymagania stawiane członkom systemów społecznych, które polegają na tym, że już nic nie może, nie powinno i faktycznie nie wymyka się komunikacji. Tym samym zdolności komunikacyjne i komunikacja stają się warunkiem udziału w porządku systemu społecznego.²⁹

Habermas słusznie diagnozuje rozrost mechanizmów systemowych, niebezpieczny dla świata życia. Ale czy równie słuszna jest propozycja przeciwstawiania się temu rozrostowi poprzez powiększanie i intensyfikację zakresu i stopnia komunikacji? Chęć dotrzymania kroku systemowi za wszelką cenę, grozi nadaniem komunikacji charakteru totalnego, co w istocie umocni pozycję systemu. Habermas ma oczywiście zupełną rację, gdy mówi, iż dyktat kapitalistycznego rynku, który kontroluje życie jednostek nie zostanie złamany poprzez usprawnienie funkcjonowania systemu.³⁰ Usprawnienie funkcjonowania systemu oznacza wszak wzrost jego racjonalności, a tym samym jeszcze bardziej destabilizuje i tak już niesymetryczną ewolucję społeczeństwa, w której racjonalizacja świata życia nie potrafi dotrzymać kroku różnicowaniu się systemu. Przełamanie dominacji systemu musi, zdaniem Habermasa, odbywać się poprzez usprawnianie działania procesów zachodzących w świecie życia. Brzmi to bardzo atrakcyjnie, dopóki nie uzmysłowimy sobie, że jednym z podstawowych procesów integrujących społeczeństwo rozumiane jako świat życia jest przecież działanie komunikacyjne. Wyścig działania komunikacyjnego z działaniem celowo-racjonalnym może doprowadzić do totalizacji, która pozwoli systemowi dowolnie posługiwać się dyskursem dla realizacji własnych interesów.

Bezlitosna realizacja świata

Czyżbyśmy zatem wpadli w zamknięte koło, z którego nie sposób odnaleźć wyjścia? Może Baudrillard ma rację pisząc, iż jedynym, co nam pozostało jest

rozpoznanie, że system rozwija się w sposób nieodwracalny, że w jego logice nie istnieje żadne możliwe wyjście awaryjne. Logika ta jest rzeczywiście globalna

²⁹ G. Preyer, *Kritik der totalen Kommunikation*, www.skopp-ffm.de/Uebergaenge/PDF/Preyer_KdtK.pdf, 5.09.2007.

³⁰ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 408.

w tym sensie, że wchłonęła wszystkie przeciwności, w tym opory humanistyczne, uniwersalistyczne itd.³¹

Następnie zaś stwierdza ze stoickim spokojem:

Trzeba przyjąć akt likwidacji, którą przeprowadza system. Historia nie zostanie odkupiona. Uważam, że o wiele lepiej jest interesować się zupełną oryginalnością tej sytuacji.³²

Baudrillarda nie można w żadnym razie nazwać tradycyjnym katastrofistą. W diagnozach twórcy teorii czasu martwego dostrzegamy nieomal fascynację tym, co rozgrywa się na jego oczach. Katastrofa ani nie przynębia, ani nie przeraża Baudrillarda. Skupia się on raczej na analizowaniu jej skutków. Zresztą taka właśnie postawa sprowadziła na Baudrillarda ostrą krytykę, o której filozof sam mówi: „Zarzucono mi, że stoję po stronie systemu pod pretekstem opisywania jego zwyrodniałych skutków”³³. Tymczasem Baudrillardowi chodzi jedynie o to, aby „gruntownie zgłębiać wyobraźnię końca”. Przyznaje, że w przeciwieństwie do Paula Virilo nie wierzy w rzeczywistą apokalipsę, ale gdyby nadzieja taka była uzasadniona, to totalną katastrofę „należałoby przyspieszyć, a nie stawiać jej opór”³⁴. Niestety, nasza sytuacja jest o wiele gorsza, ponieważ katastrofa czasu martwego polega na trwaniu poza końcem i poza początkiem. Widać podobnie jak inni postmoderniści Baudrillard sądzi, że nowy świat, nowy porządek, można budować tylko wówczas, gdy jako podwaliny ma się zgłuszcza starego świata i starego porządku. Ale – w przeciwieństwie do większości postmodernistów – Baudrillard wyklucza nadejście oczyszczającego wstrząsu. Na to zbyt głęboko ugrzęźliśmy w czasie martwym.

Wracając na koniec do pojęcia komunikacji totalnej, zauważmy, że wspomniany już Gerhard Preyer, analizując abberację, jakiej może ulec komunikacja, sięga do książki Richarda Müncha *Die Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*³⁵. Münch stwierdza tam, że zjawisko ekspansji komunikacji pociąga za sobą niebezpieczne skutki, które dzieli na następujące cztery aspekty:

³¹ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, op. cit. s. 34.

³² Ibid., s. 35.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibid., s. 34.

³⁵ R. Münch, *Die Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt/Main 1991.

1. *Kommunikative Durchdringung der Gesellschaft*, czyli przeniknięcie społeczeństwa przez komunikację. Zjawisko to polega na tym, że wszystko, co zachodzi w społeczeństwie jest wyznaczane i określone przez procesy komunikacyjne oraz ich legalność i prawidłowość.

2. *Verdichtung der Kommunikation*, czyli zagęszczenie komunikacji. Oznacza to, że coraz więcej przekazów komunikacyjnych łączonych jest ze sobą w coraz gęstszej sieci rozciągającej się ponad wszelkimi granicami.

3. *Beschleunigung der Kommunikation*, czyli przyspieszenie komunikacji. Coraz szybciej jesteśmy informowani o coraz większej liczbie spraw, wiedza coraz szybciej staje się przestarzała i wymaga ciągłego zastępowania przez nową.

4. *Globalisierung der Kommunikation*, czyli globalizacja komunikacji. Komunikacja wykracza poza granice instytucjonalne, społeczne i kulturowe, i obejmuje cały glob, tak że nic nie już nie może być powiedziane bez wywoływania skutków w dowolnym miejscu na ziemi, i odwrotnie – każdy dowolny przekaz gdzieś na ziemi, ma skutki dla nas tu i teraz.³⁶

Zarówno zdaniem Müncha, jak i wtórującego mu Preyera totalna komunikacja jest niebezpieczna zwłaszcza z tego powodu, że przestaje spełniać przynależną jej funkcję racjonalnego łączenia komunikujących się ze sobą osób. Zamiast tego komunikacja totalna zaczyna przybierać charakter opresywny, ponieważ wymaga od podmiotów, by coraz częściej uzasadniały swoje działania. Komunikacja stawia aktorom coraz wyższe wymagania, tak że w końcu wyjaśnianie przeprowadzanych aktywności przesłania same aktywności. Zamiast budować zaufanie między uczestnikami dyskursu, totalna komunikacja może doprowadzić od czegoś wręcz przeciwnego. Formułując swą teorię działania komunikacyjnego, Habermas podkreśla, że fundamentami tego działania muszą być zawsze szczerłość i pełne solidaryzowanie się z partnerem interakcji. Wszystkie roszczenia – co do ważności, szczerości i autentyczności – muszą być spełnione. Brzmi to nad wyraz zachęcająco. Może jednak warto zastanowić się, jakie skutki wywołuje realizowanie tych postulatów nie w postulowanej przez Habermasa idealnej sytuacji rozmowy, w której uczestniczą idealni aktorzy, ale w rzeczywistej komunikacji pomiędzy żywymi ludźmi?

³⁶ Za: G. Preyer, *Kritik der totalen Kommunikation*, op. cit.

Münch zastanawiając się nad tym, przywołuje stwierdzenie K. O. Hondricha:

Tajemnica pokojowego współegzystowania leży często w nieświadomości istnienia różnic, a nawet w niezrozumieniu: w przyjęciu, że istnieje zgoda tam, gdzie wcale jej nie ma.³⁷

W tym kontekście nasuwa się skojarzenie z postulatem Baudrillarda, który nawołuje, by powrócić do rozumienia mowy jako nieprzejrystości i zagadki, zaś porzucić projekt mowy jako bezlitosnego obnażania. Czasami szczerłość może być zbyt okrutna. Komunikacja totalna obnażając nas przed nami samymi, a innych przed nami, przyczynia się być może do tego, co Baudrillard nazywa bezlitosną realizacją świata.

Agnieszka Smrokowska-Reichman

³⁷ K.O. Hondrich, *Der Neue Mensch*, Frankfurt/Main 2002, s. 162.